

# Geografías, itinerarios y espacios sagrados en Navarra. Su proyección extraterritorial durante la postguerra española

(Geographies, itineraries and sacred spaces in Navarre. Their extra-territorial projection during the Spanish post-war period)

Martínez Magdalena, Santiago

Eusko Ikaskuntza. Pl. del Castillo, 43 bis, 3º D. 31001 Iruñea  
cn020844@can.es

BIBLID [1136-6834 (2003), 33; 63-89]

Recep.: 21.02.2003

Acep.: 17.10.2003

---

*La postguerra española, teniendo en Navarra un ideal, venero y vanguardia, concentró la socialización religiosa en actos de comunidad espiritual de gran poder simbólico-territorial, en un afán que llevará a expandirla extraterritorialmente: especialmente mediante los itinerarios de la Virgen de Fátima circundando los dominios comunistas en el mundo; y las peregrinaciones internacionales de las reliquias de San Francisco Javier, de mayor relevancia en Navarra.*

*Palabras Clave: "Religiosidad popular" navarra. Sociabilidad religiosa. Historia religiosa navarra.*

*Espainiako gerraosteak -Nafarroa ideal, iturburu eta abangoardiatzat zutela- sozializazio erlijiosoa kontzentratu zuen sinbolismoz eta lurraldez ahalmen handikoak ziren komunitate espiritualeko ekitaldietan, halako gogoz non lurraldetik kanpora hedatuko duten: bereziki Fatimako Ama Birjinen ibilbideen bitartez, munduko eremu komunisten inguru; eta San Frantzisko Xabierren erlikien nazioarteko erromesaldiak, garrantzi handikoak Nafarroan.*

*Giltza-Hitzak: Nafarroako "Erlijiotasun herrikoia". Soziabilitate erlijiosoa. Nafarroako historia erlijiosoa.*

*L'après-guerre espagnol, ayant un idéal en Navarre, début et avant-garde, concentra la socialisation religieuse en actes de communauté spirituelle de grand pouvoirsymbolico-territorial, dans l'espoir qu'il le répande extraterritorialement: spécialement au moyen des itinéraires de la Vierge de Fatima entourant les domaines communistes dans le monde; et les pèlerinages internationaux des reliques de San Francisco Javier, très importantes en Navarre.*

*Mots Clés: «Religiosité populaire» navarraise. Sociabilité religieuse. Histoire religieuse navarraise.*

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La sociabilidad ha sido dispuesta, de ordinario, con un sentido dramático, al modo de escenarios, escenas y representaciones (espacios, tiempos y modelos)<sup>2</sup> de vinculación social donde los agentes entran en relación (formal o informalmente, institucional o social y popularmente), reproduciendo y a su vez recreando las mismas interacciones sociales que aseguran la convivencia común<sup>3</sup>. Estas interrelaciones –y las normas sociales que las permiten y facilitan– son asimétricas, proscribiendo o prohibiendo otras formas de relación normativa diferentes, o estableciendo ámbitos de fronteras más o menos claras entre normas de vinculación social. Ciertamente, los *espacios* de sociabilidad (como lugares especiales, casi lúdicos, de la socialización o enculturación generales) se entienden como aberturas de respiro sociocultural (como en el caso paradigmático de la fiesta) en el férreo control de ideas, cuerpos, conductas y hábitos que la Sociedad o la Cultura exigen. No resulta ocioso decir, empero, que los espacios de sociabilidad, como parte de la estricta socialización general, no dejan de ser normativos, observándose en ellos la presencia de la autoridad y su ejercicio de poder<sup>4</sup>, en la tensión “cultura oficial” vs. “popular” y términos afines (lucha de clases y distinción social, etc.). La norma se hace así *visible* en estas pugnas, recordándose la prohibición expresa, evaluando sus resultados y contravenciones, actuando en consecuencia, etc.; o contrariando la prohibición, creando nuevas formas de eludirla o mostrar la fuerza social popular, etc. Las penetraciones mutuas de estos ámbitos (lo popular en lo oficial y viceversa, la intrinsecación del concepto de “clase social”, etc.) aboca a la complejidad del entramado social<sup>5</sup>. Se ha hecho notar que las distintas formas de sociabilidad, inter-clases, o en distintas sociedades y épocas, permiten estudiar estas divisiones sociales y culturales en cuanto dan a las mismas rasgos definitorios o peculiares<sup>6</sup>.

En nuestro caso, veremos cómo la religiosidad institucionalizada o formal (nacionalcatólica) en el franquismo ensayará una hegemonía absoluta sobre todos los ámbitos de la vida colectiva, familiar y personal, apoyada en los poderes civiles y militares, creando un espacio obligado de sociabilidad general que se supone, para su legitimidad, inserto en (o emergente de) la religiosidad popular tradicional. La resistencia al cambio de sociabilidad –o, mejor, a la posibili-

---

1. La presente comunicación pretende trazar un esquema general de carácter exploratorio en el curso de la tesis doctoral del autor. Por lo tanto, no deberá ser tomada como artículo de hipótesis confirmadas, conclusiones, etc., sino como una primera propuesta tentativa que abre diversas líneas de indagación futura (MARTÍNEZ MAGDALENA, en preparación b).

2. Cfr. GUEREÑA (2001: 21).

3. Para el estado de la cuestión, desde una perspectiva histórica, GUEREÑA (2001); desde la sociológico-antropológica, ESCALERA (2000).

4. ESCALERA (2000).

5. *Íd.*

6. *Íd.*

dad de nuevos y múltiples espacios de sociabilidad – exigida por la modernidad<sup>7</sup>, acabó por restituir una supuesta tradición omnímoda que pretendió proyectar universalmente –frente a las amenazas sociopolíticas a raíz de los acontecimientos políticos mundiales– sus espacios de sociabilidad local. La disciplina de socialización interna debió abrir espacios no sólo rituales<sup>8</sup>, sino que, a través de los mismos (rituales iniciáticos misioneros), los abrió extraterritorialmente como espacios morales universales donde socializar a los otros (infieles), o así mismos en y por los otros, toda vez que en el país o la región propios, las formas de sociabilidad anteriores (laicas y políticas), habían sido aniquiladas (las nuevas formas laicas y políticas en la postguerra estarán sometidas, de cualquier modo, al ordenamiento religioso-militar-civil triunfante)<sup>9</sup>.

## 2. ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD RELIGIOSAS COMO ÁMBITOS DE SOCIALIZACIÓN E IDENTIDAD TERRITORIAL

La espacialidad-temporalidad de la religión como lugar, ocasión y modelo de sociabilidad alcanza cotas representativas de esta característica definitoria de la sociabilidad. La posibilidad de emprender *geografías* y *cronologías* de la sociabilidad<sup>10</sup>, la importancia del análisis espacial<sup>11</sup>, la entidad teórica del espacio-tiempo en antropología<sup>12</sup>, avalan su pertinencia en el estudio de la religiosidad y sus afinidades identitarias, territoriales, simbólicas...<sup>13</sup>. En el nacionalcatolicismo<sup>14</sup> alcanza una magnitud ubicua en tanto la liturgia toma la calle, y la socialización políticoreligiosa es ejercida (trascendidos el confesonario y la parroquia) en las escuelas, los medios de comunicación, los escenarios públicos, la familia, etc.<sup>15</sup>:

“La sociedad vencedora institucionaliza un sistema sociopolítico que decreta el cierre del espacio público, la cancelación de todo foco autónomo de

---

7. Íd. Evidentemente, estas nuevas y amenazadoras formas de socialización poseyeron tradición e historicidad propias.

8. DI FEBBO (2002).

9. En Navarra: ANDRÉS-GALLEGO (2003: 26-29); CASPISTEGUI GORASURRETA (2002); *cfr.* SANTAMARÍA BLASCO (2001) y PIÉROLA NARVARTE(2002) para el caso religioso.

10. GUEREÑA (2001: 21).

11. GARCÍA (1976); SÁNCHEZ PÉREZ(1990).

12. CARO BAROJA (1990); AZCONA (1989 b); MARTÍNEZ MAGDALENA (2000, y en preparación a).

13. GUEREÑA (*ib.*: 28) cita a A. LEMÉNOREL (ed.), “La rue, lieu de sociabilité?”, coloquio de *L’Association de Recherche sur la Sociabilité*, Rouen, 1994, donde se recoge un apartado sobre sacralización y control del espacio en la religión (sobre todo en las procesiones), obra que no he podido ver; otras obras, AGUDO TORRICO (1996), GÓMEZ PELLÓN (1999), FERNÁNDEZ SUÁREZ(1999), BERNABÉ SALGUEIRO (1999), etc.

14. No vamos a discutir aquí la pertinencia de este término. *Cfr.* la bibliografía que da SÁNCHEZ ERAUSKIN (1994: 9, n. 2).

15. SÁNCHEZ ERAUSKIN (1994: 17).

socialización, la negación de la diferencialidad y la disolución de símbolos y organizaciones de la sociedad vencida. La estructura social segregada por el nuevo régimen define los límites de actuación y el espacio público se transforma en espacio oficial”<sup>16</sup>.

Acontece, por tanto, una “*sacralización de todas las dimensiones del espacio y el tiempo mundanos*”<sup>17</sup>. Los espacios iconográficos medievales<sup>18</sup> prefiguran, en nuestra contemporaneidad, espacios imaginarios no sólo estáticos, sino también dinámicos, como los propiciados, p. ej., por el cinematógrafo<sup>19</sup> que, además del contenido, suponen lugares para el control de la conducta: el cine como espacio público<sup>20</sup>. En nuestro contexto, el cine y el contenido de las películas permitieron estas cuestiones<sup>21</sup>, especialmente en la elaboración del imaginario colectivo adecuado a las necesidades políticas<sup>22</sup>.

### **3. ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD RELIGIOSAS COMO ÁMBITOS DE SOCIALIZACIÓN E IDENTIDAD TERRITORIAL NAVARRA**

#### **3.1. La identidad religiosa navarra**

Las diferencias territoriales en Navarra encuentran explicación simbólica en la idea premeditada, imaginada y deseada de la formación y expansión territorial impulsada por ideologías<sup>23</sup> en las que la religión alcanza una entidad preeminente<sup>24</sup>. Navarra será profundamente cristianizada, llegando a ser la unidad religiosa del territorio navarro un elemento característico de su destino históri-

---

16. GURRUCHAGA (1985), citado por SÁNCHEZ ERAUSKIN (1994: 27).

17. ORENSANZ (1974: 20).

18. CHRISTIAN (1990).

19. BUENO MARTÍNEZ(1993).

20. ROCA I GIRONA (1996: 92-102).

21. CAÑADA ZARRANZ (1997: 256-260, 317, y 318-320).

22. DE PABLO CONTRERAS (1998); “El teatro y otros festejos populares, en los años 30”, en UGARTE TELLERÍA (1998: 332-339).

23. Sobre la religiosidad como “ideología”, y la pertinencia y utilidad metodológica del concepto, TELLO LÁZARO (1989: § 2).

24. Entre las distintas divisiones territoriales de Navarra, definidas mediante mapas conceptuales, se hallan las circunscripciones diocesanas (cfr. ANDRÉS-GALLEGO, 1982: 98-99). Sin embargo, su diversidad, amplitud y conflictividad no abogan por una unidad vertebradora del reino o la provincia. La identificación entre provincia administrativa y eclesiástica acontecería precisamente en el franquismo (cfr. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, 1993: 53-54). Respecto a las divisiones geográficas de supuesta “religiosidad popular” característica por zonas culturales (la crítica en MARTÍNEZ MAGDALENA, 2001 a), HOMOBONO (1989: 488-489), contraponiendo la atención general que reciben las romerías del norte –como la de Gaskue– respecto de las meridionales, entiende que la dedicada a éstas últimas es explotada (por grupos detentadores de la definición hegemónica) como expresión canónica o tópica de la cultura navarra.

co<sup>25</sup>. Tradicionalmente, la fe de los navarros será tenida como elemento espiritual de unión popular que permite la cohesión territorial: temporalmente, en la tradición y el destino histórico expresado en términos divino-providencialistas<sup>26</sup>; simbólicamente, sobreponiéndose a las divergencias geográficas, de carácter y costumbre: “[E]n nuestras romerías, una es la fé que impulsa a estos pueblos y estos hombres; y como la luz al caer sobre las cosas pone de manifiesto sus colores, así, al vibrar la fé en el hondo de estos corazones montañeses o ribeños, resalta de las maneras más sorprendentes el fondo de su alma, su carácter, sus creencias, sus costumbres”<sup>27</sup>. Y si la fe es una, la manera de expresarla, la práctica devota, el “folclore religioso”<sup>28</sup>, muchos, aunque mero parecer exterior, claro está<sup>29</sup>. Puesto que “con una u otra voz, con tal o cual estilo, acordes o contrapuestas las apariencias, cristianos son que en peregrinaje de penitencia renuevan cada año en sus corazones y gritan al aire primaveral para que la lleve por el mundo la orgullosa confesión de su inmovible fé”<sup>30</sup>. Tal es así que la unidad simbólica de nuestra tierra será consolidada, desde antiguo, fren-

---

25. ANDRÉS-GALLEGO (1982: 49-50, donde, no obstante, se entrevé la diversificación religiosa que se pretende negar, afirmando una religiosidad unívocamente homogénea como principio de realidad tangible); crítica, en MARTÍNEZ MAGDALENA (2001 a).

26. AGUIRRE BAZTÁN (1992: 167).

27. BALEZTENA y ASTIZ (1944: ix).

28. Recondo ve en la expresión popular (folclore) que se observa en las peregrinaciones y romerías la fuerza religiosa del pueblo (s. f.: 17); esta característica folclórica que *acompaña* a las peregrinaciones y romerías es lo que proporciona (este autor sigue a Schillebeeck) un valor popular a las mismas, que debe ser conservado por sus tutores (intelectuales, religiosos...). El valor simbólico contemporáneo de esta *ritualización folclórica* en las peregrinaciones de nuestro contexto puede verse en BERIAIN (1998: 89).

29. Como señalamos, inversamente, la búsqueda de la unidad moral y religiosa de Navarra reduce la variedad devota a colorido, detalle, pintoresquismo, folclore. Así, p. ej., ARRAIZA FRAUCA (1996) encuentra una vertebración religiosa del pueblo en las enseñanzas cristianas cotidianas (en el catecismo, las misiones, o en la familia), las que sólo por repetitividad y formulismo excesivos puede, en algunos casos, derivar en “expresiones de colores mágicos” (ib.: 626); “Junto a las plegarias personales o familiares, encontramos las costumbres religiosas propias de cada región o lugar” (ib., id.); “Las romerías son una realidad en toda Navarra. Esas manifestaciones clásicas de religiosidad popular recogen, en su variopinta celebración, la variedad misma del viejo reino..., pues la espina dorsal de su cultura y de su historia... es esencialmente romera y jacobea...” (ib.: 629); “En todas se halla[n] presente[s] [ciertos elementos religiosos]... Dentro de la celebración, la plegaria al santo, santa o virgen define sus particularidades. Hoy la celebración eucarística es similar en todas ellas... En los últimos años, mucho más que los gestos penitenciales, se deja[n] sentir... los aspectos emocionales y de afecto a lo local, debiéndose... al deseo de identidad de nuestras gentes y a la búsqueda de sus propias raíces...” (ib.: 629), etc. RECONDO (s. f.: 17), a su vez, salvará de este folclore la Javierada: “Pues bien [después de ponderar el folclore de peregrinaciones y romerías], en la Javierada no hay folclore, ni nada. Se celebra a palo seco y a patada limpia...” (id.; sin embargo, como señalamos, pondera el folclore de estas manifestaciones religiosas, y da muestras de él en las mismas javieradas, recogiendo incluso la labor de etnógrafos como Caro Baroja, pero vuelve a negar el folclore en ellas, haciendo interpretaciones espirituales y esencialistas, litúrgicas, rituales... en el campo, donde se doñema la teología, ib.: 17-18; en la p. 15 disculpará el excesivo celo popular, que verá como navarrismo popular; y en la p. 21 promocionará la javierada femenina, separada de la masculina por temores relativos a la sexualidad).

30. BALEZTENA y ASTIZ (ib., id.).

te al Islam. La comunidad historicopolítica de Navarra se construirá así espiritualmente, bajo una idea de territorio simbólico determinado por la cristianización, teniendo “[l]a sociedad de este nuevo espacio soberano..., en la fe cristiana, el principal fundamento de [su] identidad”<sup>31</sup>. San Miguel de Aralar constituirá así “la más íntima identidad de Navarra”<sup>32</sup>, puesto que, simbólicamente, consigue “el equilibrio en la mitad del territorio, donde no en vano se halla el santuario de San Miguel, patrono veneradísimo, con su balanza”<sup>33</sup>. Larrambebere Zabala<sup>34</sup> señala acertadamente cómo Caro Baroja hace de esta advocación uno de los rasgos identificadores de *lo navarro*<sup>35</sup>. Otros centros religiosos serán los de Santa María de Roncesvalles (lugar legendario y enclave simbólico de la Cristiandad por acoger el paso de la ruta de peregrinación a Santiago de Compostela) y el de Santa María de Ujué, de avanzada hacia el sur, lugar vigía frente al poder islámico<sup>36</sup>. La devoción a esta virgen aglutinará en torno a Ujué a varias poblaciones distintas (del norte y el sur). En nuestros días, la participación de los ribereños en las romerías a Ujué llevará a nombrar a esta virgen como *Patrona de la Ribera*<sup>37</sup>. Las peregrinaciones tendrán carácter diverso: como conciencia de vida y muerte (*perpetua peregrinatio*); penitencial; religioso o devocional; ilustrado o como vía de conocimiento y perfección; creando siempre comunidad, y afianzando la institucionalización territorial de la Iglesia<sup>38</sup>. En las romerías, no obstante, aparecerán nudos de unión simbólica, señales de paso y territorialidad mística. En efecto, en las primeras romerías a Ujué, “[d]esde el Valle de Salazar, pasando por Lumbier y las peñas de Javier, hasta Puente la Reina, Artajona o Lerín existían lugares estratégicos, marcados a veces por una inscripción, una cruz o estela, donde los devotos se paraban para saludarle con una oración”<sup>39</sup>. Y es que la peregrinación no sólo es transición, sino potencialidad; no sólo es *lo que va a ser*, sino *lo que pudiera ser*<sup>40</sup>. La comunidad y fraternidad de los caminantes forman así un vínculo simbólico que hace a todos nosotros iguales frente a los otros, diferentes<sup>41</sup>. Un único hombre místico, todos en el santo (santuario: escena; peregrinación: tiempo de representación; santo: modelo de representación). Y esta concepción, como puede suponerse, no deja de estar cercana a la de *pueblo*<sup>42</sup>.

---

31. LARRAMBEBERE ZABALA (1996: II, 371).

32. *Ib.*: 379; la capitania de San Miguel en la Guerra Civil, en ANDRÉS-GALLEGO (1997: 21-22).

33. GARCÍA SANCHIZ (1939: 29; en la p. 30 alude también a Leyre).

34. *Ib.*: n. 61.

35. CARO BAROJA (1995: 836).

36. LARRAMBEBERE ZABALA (*ib.*: 374).

37. *Ib.*: 375.

38. ORLANDIS (1986).

39. LARRAMBEBERE ZABALA (*ib.*: 374).

40. BERIAIN (*ib.*: 86-87), siguiendo a V. Turner, pone en nuestro contexto las atribuciones *liminarias* de las peregrinaciones.

41. BERIAIN (*ib.*: 87-88).

42. MALDONADO (1975: 361-365).

En el día, se conservan viejas tradiciones devotas junto a otras no tan viejas, revitalizando éstas aquel espíritu de avanzada frente, si no ya al Islam, sí a la modernidad y sus vicios<sup>43</sup>, puesto que en estas amenazas a la *civilización* o la fe, “*godos, musulmanes, herejes o comunistas*” atentan contra “*nuestras fronteras espirituales y materiales*”<sup>44</sup>. Éstas, evidentemente, consisten en nuestras costumbres comunes, entre las que se encuentra, eminentemente, la piedad popular, la fe.

---

43. Cfr. BARANDIARÁN (1974: 179); CARO BAROJA (1971-1972: III, cap. XL); BERIAIN (*ib.*: 90); Imbuluzqueta ALCASENA (1996); AZCONA (1989 a); GURRUTXAGA (1989); y ARPAL (1989). La tendencia romántica a rescatar y conservar (las políticas culturales de restauración y revitalización en orden a la consolidación y defensa identitarias también son pertinentes en el ámbito sociorreligioso) unas formas de vida determinadas, puestas en crisis, no son ajenas al sur de Navarra. Aquí, la forma de vida tradicional está considerada, también, en crisis (OLZA ZUBIRI, 1975: 63-69), y se impone la necesidad de recogerla en el folclore (MARÍN ROYO, 1977: 102; JIMENO JURÍO, 1976: 21; SIERRA URZAIZ, 1992: 5). No obstante, “[a] pesar del espíritu materialista de nuestro tiempo, que tantos valores espirituales ha corroido... la Ribera ha resistido bastante bien el azote, y si no ha salido del todo incólume..., al menos ha salvado su espíritu religioso, profundamente religioso y católico” (ARELLANO, 1933: 186). Piénsese, por cierto, en los conflictos socioagrarios del sur de Navarra y la emergencia de las tendencias izquierdistas (vide nota siguiente). Se trata pues de asegurar la unidad de Navarra en la fe (MARTÍNEZ MAGDALENA, 2001 a), entendiendo que la paganía montañesa había sido ya exorcizada (cfr. ANDRÉS-GALLEGO, 1982: 50; por el contrario, JIMENO JURÍO, 1976, demostrará la persistencia de otra paganía en el sur de Navarra).

44. M. IRIBARREN (1956: prólogo; cfr. 9-10 y 81, 107 y ss.). La relación con o la sustitución del enemigo islámico por el comunista, etc. es manifiesta en J. del Burgo y otros (vide IRIARTE LÓPEZ, 2000: 234). En otras perspectivas, la pureza racial euskara se ve amenaza por liberales, carlistas y socialistas (ALIENDE URTASUN, 1999: 123). Los problemas agrarios y sociales en la Ribera permitirán asimismo el auge del socialismo, y en su resolución se implicará decididamente la iglesia mediante su doctrina social (MAJUELO GIL, 1986: *passim*; RUIZ VILAS, 1988: *passim*; MAJUELO y PASCUAL, 1991: 132-149, 179 ss., etc.). Ubillos (1942: 52) describe el entusiasmo popular que despertaron en 1922 las reliquias del santo Javier a su paso por la ribera navarra, *contaminada de marxismo*. M. IRIBARREN (1956: 119) recoge un chascarrillo sobre los arrestos de un cura que intervendrá en defensa de la procesión frente a *elementos izquierdistas*. El combate y demonización de la izquierda, ideada como amenaza del catolicismo, vendría ya de antes: el capuchino Santos de Tudela (1933 y 1934) así lo hace (además de arremeter contra la masonería). Por último, el liberalismo es asimismo una amenaza tradicional (Pemán, citado por Recondo –s. f.: 8–, lo supone combatido por las guerras carlistas) en el capuchino A. de Abárzuza (1914) o el nacionalsindicalismo falangista, p. ej. de García Serrano (BALLESTERO IZQUIERDO, 1993: 392-393; cfr. GONZÁLEZ MARTÍN y TAMBURRI BARIAIN, 1998). Sobre la cuestión de la contienda civil como *Cruzada*, Hernando (1997: *passim*), Di Febo (2002: 27-38), UGARTE TELLERÍA (1998: 151, 152, y 185, n. 75), SÁNCHEZ ERAUSKIN (1994: 33, n. 8), y Tello Lázaro (1989: 60 y 61); la discusión del término en la época, y su relativización histórica interesada, en ANDRÉS-GALLEGO (1997: 252 ss. y 15 ss. respectivamente). No podemos detenernos en los teóricos e ideólogos nacionales e internacionales fascistas que definirán y recrearán estas amenazas (que aunque aprovechen las consecuencias de la II República sobre la Iglesia, comenzarán esta idea de la amenaza y el contubernio mucho antes o siguiendo tradiciones ideológicas anteriores que vendrán a confirmar en el día lo que se tuvo por profecía), como p. ej., el agustino T. RODRÍGUEZ (1946), u otros más (Karl-Carlavilla, o algunos con especial referencia a Navarra, como T. TONI RUIZ, 1938, o el mismo Arrese, 1947). UGARTE TELLERÍA (1998: 27 ss.; y 1996) ilustra este *peligro* –amenaza imprecisa, personificación del mal, etc.– en la que se ve la sociedad navarra tradicional. La movilización sociopolítica navarra en un catolicismo militante frente a las amenazas a los fueros y la religión puede verse resumidamente en ANDRÉS-GALLEGO y ANDRÉS-URTASUN (1993: II, cap. 36). TELLO LÁZARO (1989: 61, n. 20) menciona la existencia de un “discurso católico sobre los enemigos” (cfr. para Navarra UGARTE TELLERÍA, 1996: § 2. 1). Vide también la n. 46.

### 3.2. Espacialidad y temporalidad religiosas como ámbitos de sociabilidad e identidad territorial navarra

La sociabilidad religiosa en Navarra<sup>45</sup>, después de la mención a la construcción de unas amenazas difusas pero inminentes (el contubernio judeomasónico, comunista y nacionalista<sup>46</sup>), requirió la unión simbólica del territorio en un espacio social unificado o único<sup>47</sup>, lo que Ugarte Tellería<sup>48</sup> entenderá como *el acogimiento de la aldea por la ciudad*. En efecto, se temía la pérdida de las estructuras sociales autóctonas, o la integridad misma del territorio (en fondo –fueros, costumbres– y forma –provincialidad regional española–).

---

45. ANDRÉS-GALLEGO (2003: 20-22). El fenómeno vocacional navarro ha sido estudiado por MARCELLÁN (1988).

46. FERRER BENIMELLI (1982); ÁLVAREZ CHILLIDA (2002). La definición de la alteridad en la España de ante- y postguerra puede documentarse asistemáticamente en ANDRÉS-GALLEGO (1997: *passim*). JIMENO JURÍO (1997: 132-134) hace mención a la unificación o confusión de estas amenazas en una sola. La *inminencia* de este peligro, como señalamos antes y ampliaremos en un próximo epígrafe, era temida como *próxima* (espacio-temporalmente), no sólo acontecida en un *pasado recuperado* (la reconquista, la cruzada en las que se recuperó el espacio-territorio y el tiempo-religioso e identitario arrebatados), puesto que la amenaza maqui (RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, 2001; RODA HERNÁNDEZ, 1990) en los pirineos (silenciada en Navarra), y la Guerra Fría en el exterior (*vide infra*), eran amenazas firmes a un estado de vida que se afirmaba, precisamente por eso, férreamente (sobre la definición sociológica de la sociedad comunitaria rural en Navarra, UGARTE TELLERÍA, 1998: 35 ss.; sobre la evolución del régimen franquista, CHUECA RODRÍGUEZ, 1989; sobre el cambio de la sociedad navarra, ECHEVARRÍA ZABALZA, 1995; y CASPISTEGUI GORASURRETA y ERRO GASCA, 1999, para la época franquista; sobre la invariabilidad de la Iglesia en el franquismo, TELLO LÁZARO, 1989: 59). Sobre las nociones de “amenaza”, “peligro”, “terror” y similares, en general, DELUMEAU (2002) y CARO BAROJA (1989); CASANOVA NUEZ (2000: 34-35) entenderá el *miedo* como condicionante de la vida cotidiana de posguerra, no sólo en los vencidos o disidentes, sino también de los victoriosos, merced al recurso de la vigilancia y la denuncia, la venganza, la necesidad del colaboracionismo y los cambios en las estructuras de poder. La hipótesis de la afirmación del régimen franquista que provocaba el maquis puede verse, en el contexto aragonés, en YUSTA RODRIGO (1999). No sería extraño pensar que en la época que venimos estudiando se construyera una alteridad (la judeomasónica, comunista-anarquista, nacionalista, etc.) popular o populista (desde las esferas de poder civil, religioso y político) como se construyeron las alteridades sociales (agotes, gitanos, pobres, judíos, etc.; URMENETA, 1991: 127, cuenta cómo su abuelo “llamaba bolcheviques a los gitanos, a los rateros y a los golfos que cantaban por la noche”) y religiosas (el moro, el deicida judío, la bruja-superstición), desplazándolas o contemporaneizándolas en los nuevos peligros políticos: comunismo, liberalismo, nacionalismo. Lo cierto es que parece cambiarse un terror desconocido (con el consiguiente esfuerzo y derroche ideológico empleado en la construcción de esa alteridad amenazante) por un terror doméstico (el religioso, de menor incertidumbre pero no menos fuerza).

47. ORENSANZ (*ib.*: 70-71) escribe: “Las celebraciones sacramentales –aparte su escalona solemnización exterior– han constituido cauces de socialización, dotando de una inserción idéntica a todos los estamentos. Al tiempo que operaba, la socialización ejercía la relativización de los rangos sociales, al sumergirlos en una dimensión ulterior y más definitiva: la eclesial”; SÁNCHEZ ERAUSKIN (1994: 49 ss.) entiende que hubo una “tarea unificadora” o “inculturación” por medio de la simbología religiosa, combatiéndose así el separatismo regionalista; TELLO LÁZARO (1989: 60-61) entiende esta unificación en términos ideológicos, siendo el catolicismo la ideología común a las facciones rebeldes partícipes del alzamiento nacional (falangistas, carlistas, militares, democristianos, monárquicos...), permitiendo negar además los intereses de clase subyacentes en la sublevación (*ib.*: 61).

48. *ib.*: II parte, cap. 3.



Sánchez Erauskin<sup>49</sup> repasa en el País Vasco la ocupación del espacio público ejercida por el nacionalcatolicismo: la escenificación, dirigida a los sentidos, de una sociedad fuertemente jerarquizada, donde el poder religioso se alzaba en la retórica simbólica sobre la apoyatura civil y militar, descansó esencialmente en las representaciones cívico-religioso-militares que tomaron la calle y la plaza pública. Ugarte Tellería<sup>50</sup> entiende a su vez que estas o similares “formas de sociabilidad” reprodujeron en sus comienzos y en nuestro contexto territorial inmediato “*referentes de memoria diferenciados, una cultura política y un marco simbólico propios, que remiten a la cotidianeidad de una sociedad en la que estos actos no constituyen otra cosa que expresiones exaltadas de la misma*”. En efecto, documentamos en Navarra, siguiendo la recapitulación de estos autores, misas de campaña (la más conocida fue la del 25 de julio de 1936 en la Plaza del Castillo), procesiones (en especial la del Corpus Christi), coronaciones de Vírgenes y Patronas<sup>51</sup>, consagraciones provinciales y entronizaciones del Sagrado Corazón de Jesús y María<sup>52</sup>, Congresos Eucarísticos<sup>53</sup>,

---

49. 1994: I. 1.

50. 1998: 148 ss.

51. La de mayor repercusión fue, evidentemente, la coronación de Santa María La Real, propiciatoria de abundante documentación: *Programa [Oficial] del Congreso [Eucarístico Diocesano y Coronación de Santa María La Real]*. Año Eucarístico Mariano. Pamplona, 1946; *Boletín Oficial del Congreso Eucarístico y Coronación de Santa María La Real*. Pamplona, agosto-septiembre de 1946; *Día Grande de la Coronación de Santa María La Real y Triunfo de Jesucristo Sacramentado*. Pamplona, septiembre de 1946; *Novena a Santa María La Real de Pamplona...* Pamplona, día de la Asunción de 1946; *Obsequios que la Congregación de Hijas de María de Pamplona ofrecerá a Santa María La Real en el año de su Coronación*. Pamplona: s. f.; etc. Las crónicas oficiales y periódicas son dignas de mención: citemos solamente la de F. CORELLA ESTELLA, *Navarra por Santa María*. Breve crónica de la triunfal Coronación Canónica de Santa María La Real de Pamplona... Pamplona: Imprenta Diocesana, s. f.; y el monográfico en *Pregón*, octubre de 1946. Otra coronación importante fue la de Ujué: *Crónica Oficial de la Coronación Canónica de la Imagen de la Sma. Virgen de Ujué en el Año de Gracia VIII-IX-MCMLII*. Algunos de estos documentos incluyen fotografías, himnos, etc., y hacen referencia a la contienda española, las revelaciones de Fátima, etc. Es interesante la mención de Arese (1963: III) sobre la coronación canónica de la V. del Villar de Corella el 10 de junio de 1956.

52. La D. F. N. consagró Navarra al Inmaculado Corazón de María siguiendo la voluntad revelada en Fátima, las directrices de Pío XII y el ejemplo de la consagración de España en Zaragoza por el generalísimo en 1954 (*Consagración de Navarra al Inmaculado Corazón de María ante Santa María La Real*. Programa oficial de festejos. Pamplona, septiembre de 1955). Las consagraciones locales, masivas.

53. Entre otros, citamos documentalmente: *Crónica Oficial del Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Baztán, celebrado en Elizondo del 8 al 11 de junio de 1944*. Pamplona: Imprenta Diocesana, s. f.; *Programa Oficial del Congreso Eucarístico Regional de Estella, del 20 al 24 de septiembre de 1944*. Pamplona; *Programa [Oficial] del Congreso [Eucarístico Diocesano y Coronación de Santa María La Real]*. Año Eucarístico Mariano. Pamplona, 1946; *Congreso Eucarístico. Arciprestazgo de Araquil, Echarri Aranaz*. 23-26 agosto, 1945, y *Crónica del Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Araquil*. Pamplona, 1946; *Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Esteribar*. Huarte. Programa, días 5-9 de septiembre de 1945. S. f.; *Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Larraun en Leiza*. Días 20-23 de septiembre de 1945. S. l., 7 de nov. de 1946; *Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Aoiz*. 31 de mayo al 3 de junio de 1945. Pamplona: Imprenta Diocesana, s. f.; *Programa Oficial del Congreso Eucarístico del Arciprestazgo de Salazar, del Valle de Roncal, en la villa de Isaba*. 14-17 de Junio de 1945. S. f.; etc. Por lo común, o bien son simples programas de los actos programados, o bien son crónicas extensas, profusamente ilustradas con fotografías del papa

mausoleos, monumentos y efemérides<sup>54</sup>, cumplimientos pascuales, entierros, conducciones del Viático, etc. (muchos de estos actos eran comunes en la liturgia ordinaria, evidentemente, pero su importancia radica ahora en su frecuencia e intensidad, su exhuberancia, sentido sociopolítico, forma totalitaria de sometimiento social y popular, expresividad de la tutela, y negación de formas amenazantes de socialidad y socialización). A estos eventos hay que añadir otros más: las misiones populares<sup>55</sup> y las vírgenes y reliquias volantes<sup>56</sup> y, esencialmente en Navarra, las romerías y peregrinaciones<sup>57</sup>. Se trató, en definitiva, de ceremonias oficiales de asistencia obligatoria general, muy organizadas, con estudios de la ocupación espacial, de lugares de autoridad, de orden procesional, de itinerarios y recorridos urbanos y rurales significativos y, en definitiva, del ensayo detenido de la escenificación social<sup>58</sup>, lo que Orensanz<sup>59</sup> denominará “Religiosidad Total”: en cuanto exigen la escenificación urbana, permea –con los diversos actos– el horario local, sume bajo su dominio todos los lugares públicos y los roles y clases sociales, etc.<sup>60</sup>, hasta acabar este “clima sacral” en la exaltación de la comunidad local, en “la apoteosis conversiva y comunitaria final”<sup>61</sup>. En efecto, Ugarte Tellería<sup>62</sup>, repasando la morfología de la concentración de masas que diera lugar, en Navarra, a la contienda civil española, entiende que en las mismas, entre la feria y la romería, prevalecen las “formas comunitarias”<sup>63</sup>.

### 3.3. El destino histórico de Navarra y el afán extraterritorial hispánico

Terminada *La Cruzada*, el franquismo sostuvo un afán imperialista, preferentemente concentrado en el África próxima, resultando inviable tras el fracaso alemán en la contienda mundial<sup>64</sup>. Por este mismo motivo, las acciones en Asia de la Falange terminaron desmantelándola o minimizando su influencia<sup>65</sup>.

---

y el prelado navarro, así como del embellecimiento de las villas y la expresión de las masas asistentes, etc. Suelen hacer mención al mensaje de Fátima y a la contienda española.

54. JIMENO ARANGUREN(1999); CASANOVA NUEZ(2000); la tenue discusión en la época, explicada interesadamente, en ANDRÉS-GALLEGO (1997: 173 ss.).

55. ORENSANZ (1974: I).

56. Cfr. ORENSANZ (*ib.*: 22, n. 9); MARTÍNEZ LACABE (2001: 124).

57. LARRAMBEHERE ZABALA (1996).

58. SÁNCHEZ ERAUSKIN(1994: 29).

59. 1974: I; cfr. TELLO LÁZARO (1989: 59 ss.).

60. ORENSANZ (*ib.*, *íd.*).

61. *ib.*: 10; cfr.: 15, 17 y 18.

62. 1998: II.

63. *ib.*: 161.

64. NERÍN y BOSCH (2001).

65. RODAO (1993); el afán imperialista en Asia, en RODAO (2002: 125).

Por otra parte, el siglo XX constituye una época de “martirio y misión” para la iglesia católica, constituyendo China, en especial –en Asia–, el territorio más codiciado por su refracción a los intentos evangelizadores desde tiempos remotos<sup>66</sup>. Aunque no sabemos con exactitud el papel político desempeñado por los misioneros en Asia en esta época<sup>67</sup>, podemos entender que si la persecución religiosa en la España republicana tuvo modelos comunistas (soviéticos)<sup>68</sup>, y toda vez que la cruzada hispánica llegó a término, no sería difícil asumir que la contienda contra el comunismo tuviera un marcado celo politicoreligioso<sup>69</sup> en tanto la lucha ideológica tenía lugar en la frontera extraterritorial, muchas veces de modo simbólico<sup>70</sup>. En la alocución del Generalísimo desde el balcón de la D. F. N. el 2 de diciembre de 1952 –visita con motivo de la clausura del IV Centenario de la muerte de S. Francisco Javier–, se recordará a Navarra como “centro de la lucha anti-masónica y anti-comunista”<sup>71</sup>. El afán imperialista de la falange estuvo bien representado en Navarra, pese a acabar siendo testimonial<sup>72</sup>. Así, el recorrido de las vírgenes volantes (Fátima), con ser importante en este sentido, no bastaría tanto en Navarra como los itinerarios internacionales de las reliquias de San Francisco de Javier<sup>73</sup>. En efecto, el éxito popular de la Virgen de Fátima peregrina<sup>74</sup> sería criticado por E. Esparza como extraño al sentimiento religioso navarro, más sobrio<sup>75</sup>. San Francisco Javier va a cumplir un papel de mayor identidad,

---

66. RICCARDI (2001: IV); OLLÉ (2002: *passim*).

67. RICCARDI (2001: 169 ss.) señala la vinculación misional a la política colonial en el s. XX, si bien las adhesiones fueron diversas, desde posiciones férreas que asumían la política colonial hasta posturas más refractarias a la misma, aspectos que se plasmarán en los debates sobre la evangelización radical de los pueblos indígenas o el respeto por otras religiones; el misionero, por supuesto, unas veces era considerado como instrumento de la acción colonizadora (especialmente en China y Japón, *ib.*: 171), como otras veces la rechazaba, etc., pese a la advertencia papal (*ib.*: 170, 172); RODAO (1993) señala que las actividades de la Falange en Asia incluían esencialmente a los misioneros.

68. RICCARDI (*ib.*: 303). El martirologio navarro en la contienda civil puede verse en ALDAY (1994; *cfr.* LÓPEZ, s. f., y el tratamiento de Pérez Goyena sobre la santidad navarra, 1947).

69. KEENE (2002) ilustra cómo la ayuda internacional a Franco en la guerra civil (tanto la voluntaria como la gubernamentalmente determinada) estaba sustentada ideológicamente conforme a la preservación de la civilización occidental cristiana frente a la amenaza comunista.

70. *Cfr.* ANDRÉS-GALLEGO (1982: 58). El afán misionero navarro puede verse en Marcellán (1988).

71. HUICI URMENETA *et alii* (1982: 221).

72. BALLESTERO IZQUIERDO (1993: 392); *cfr.* GONZÁLEZ MARTÍN y TAMBURRI BARIAIN (1998).

73. MARTÍNEZ MAGDALENA (en preparación b).

74. Documentamos la presencia o el paso por Navarra de la Virgen de Fátima peregrina: a partir de abril de 1942, junio de 1947, y abril de 1949 (puede seguirse por la prensa regional: *Arriba España*, *Diario de Navarra* y *El Pensamiento Navarro*; los itinerarios y el protocolo, en *La Verdad* en las mismas fechas).

75. MARTÍNEZ LACABE (2001: 124); *cfr.* RECONDO (2001: 51-52). Las apariciones marianas, curaciones y otros fenómenos son en Navarra, durante estas décadas, raros (frente a principios de siglo, p. ej., CHRISTIAN, 1997; *cfr.* CHRISTIAN, Appendix 2, sobre las apariciones en España durante la Guerra Fría: ninguna en Navarra. A principios de siglo hemos documentado nosotros algunos fenómenos no citados por este autor; ocurre lo mismo con los itinerarios nacionales e internacionales de las reliquias de S. Francisco Javier, haciendo milagros sin cuento en 1923 y escasos o ninguno en

perfilándose como “*biografía de psicología colectiva*”<sup>76</sup>, figura y texto<sup>77</sup>, o como ejemplo moralizante, vanguardia y representación histórica del pueblo<sup>78</sup>. La genealogía noble y de casa navarra, la exaltación de la moralidad familiar, la continuidad de la tradición, etc., según conveniencia política<sup>79</sup>, alzan al santo a la condición de figura y lugar ideológico, sobre la que contemporaneizar, mostrando la historicidad del vigor patrio<sup>80</sup>. La politización de la figura de san Francisco Javier, en relación a otras figuras y expresiones devocionales, es clara. Recondo<sup>81</sup> repasa las vicisitudes historiográficas y personales en torno a la cuestión de la lengua vasca del santo, y escribe en lo que nos interesa:

“[L]os partidos confesionales sentían y cultivaban sus devociones hacia algunos santos, en los que hallaban representados sus ideales religiosos y políticos. Instintivamente se apropiaban de modelos y afinidades religiosas. Así, mientras el PNV en Navarra se decantaba por san Francisco Javier, del que colgaban la lingüística y hasta la lucha independentista, los carlistas fomentaban la devoción de la Adoración Nocturna [cita al fundador, el prócer legitimista Luis Trellles]... En nuestras áreas geográficas, las simpatías nacionalistas se volcaban sobre san Miguel de Aralar, mientras rechazaban el culto al Apóstol Santiago por *españolista*... En tiempos recientes, en el fervor de una homilía, pudimos escuchar el reproche dirigido a los viajes de la Virgen de Fátima

---

1952). Esta rareza nos parece significativa (aunque pueda deberse documentalmente a la inexistencia de promotores que como Escalada en los años 20 recogieran milagros, etc.), viviendo Navarra con intensidad las vicisitudes mundiales, pero sintiéndose quizá reducto de la fe. La aparición más destacable en estas décadas fue quizá la de Ribaforada en 1954, prontamente abortada. En *La Voz de la Ribera* del 4 de sept. se da cuenta (con fotografías de las videntes y los lugares) de supuestas apariciones que merecieron peregrinaciones locales, siendo criticado el fenómeno como alucinación (*id.*) o beatería (*ib.*, 11 y 18 de sept.). En el *D. N.* aparecerá la noticia el día 4, no pronunciándose, y manteniendo silencio después; *El Pensamiento Navarro* de los días 4 y 11 apenas da cuenta de lo sucedido; *Arriba España*, día 7, es de la misma opinión que el *D. N.*, esperando la decisión eclesiástica; pero el día 9 publica una amplia crónica, con fotografías, etc. Se descubre un posible fraude al constatar la inverosimilitud de una supuesta curación, y los prodigios anunciados no se cumplieron (*ib.*). La influencia de Fátima parece evidente, no solo por la forma, sino porque documentamos la presencia volante de la V. de Fátima en los pueblos de la zona (en Ribaforada el día 12 de marzo del mismo año, *La Voz de la Ribera*, 27-3-1954). No resulta extraño, por cierto, el contexto que recoge la prensa local: sobre los misterios de Fátima, el peligro de contienda en la Guerra Fría, etc. (para un estudio general del contexto, Christian 1999). Lo importante para nuestro caso es que la prensa da por terminado el suceso (*La Voz de la Ribera*, 11-9-1954) con una interpretación significativa: aparte de atribuciones tales como la exageración y entusiasmo hispánico, etc., se afirma la autoridad eclesiástica sobre la devoción popular: “La revelación está contenida... en el Evangelio... y su depositaria única es la Iglesia católica... Las revelaciones privadas no añaden nada, sino que en todo caso confirman...” (*ib.*: 11-9-1954); “lo de Ribaforada”, o “eso de Ribaforada”, es tachado de superchería y patraña (*ib.*), o de beatería (*ib.*: 9), exculpándose a las masas creyentes por ingenuas (*ib.*: 11-9-1954).

76. AGUIRRE BAZTÁN (1999).

77. LEONÉ PUNCEL (1998).

78. MARTÍNEZ MAGDALENA (2000).

79. Cfr. RECONDO (2001).

80. LEONÉ PUNCEL (1998).

81. 2001.

ma, una *Virgen de derechas*, por aquello de Rusia y el comunismo. A estos ejemplos pudieran sumarse otros localismos...”<sup>82</sup>.

Pero Javier –figura, castillo, peregrinación; es decir, el santo, el castillo de Javier y las Javieradas<sup>83</sup>– no sólo es figura y texto, sino también espacio-tiempo-modo de sociabilidad: interna (Javierada), espiritual (personal, familiar, comunitaria), corporal (en la disciplina de cuerpos y conductas)<sup>84</sup>, y extraterritorial. Leoné Puncel<sup>85</sup> recuerda el intento de *invención* de una devoción que emulara o sustituyese a la de Lourdes, en torno a Javier como santuario internacional<sup>86</sup>, caso distinto de las Javieradas, en época franquista y con un uso contradictorio o simbólico del santo<sup>87</sup>. La *Javierada*, peregrinación contemporánea al castillo de San Francisco Javier<sup>88</sup>, co-patrón de los navarros, es una buena muestra de la actualidad no ya tanto de viejas tradiciones lineales, sino de la creación de nuevos comienzos de unión sobre crisis o amenazas citadas<sup>89</sup>. Porque si bien existieron antecedentes medievales de la devoción al Santo Cristo de Javier<sup>90</sup>, la beatificación (1616) y canonización (1622) de Francisco de Javier, así como su nombramiento como co-patrón del reino (junto a San Fermín) en 1657, no llevaría a la peregrinación al lugar de su nacimiento hasta mediados del s. XIX, y de manera irregular, irregularidad constatable hasta hoy día<sup>91</sup>. La acción de gracias de la

---

82. RECONDO (2001: 51-52).

83. LEONÉ PUNCEL(1998: 82).

84. Aparte de ser ejemplo moral, en relación al cuerpo, las curaciones atribuidas al santo fueron recogidas por ESCALADA (1920 y 1922 a y b). La Javierada, como recia peregrinación, plena de ascetismo corporal (RECONDO, s. f.: 16), exige también esta interpretación (ORDÓÑEZ, 1968) y, en última instancia, la vigorización del pueblo (cfr. RECONDO, *ib.*: 15).

85. 1998: 90.

86. *Ib.*: cita a F. ESCALADA (1917: 30, n. 2); cfr. RECONDO (s. f.: 6, 23 y 27).

87. LEONÉ PUNCEL (*ib.*: 91 y 92).

88. Para la cuestión del nombre “Javieradas” y sus orígenes históricos, ARREGUI (1998).

89. Las vicisitudes, en ARREGUI (1998), donde se comprueba el uso comparativo de la figura histórica de Javier con los combatientes nacionales en la Guerra Civil española y su denominación como *Cruzada* (cfr. *ib.*: 9-10); IRIARTE LÓPEZ (2000: 347) recoge las amenazas a las que, supuestamente, responde la Javierada: la República, la masonería, la blasfemia, la lascivia, etc.

90. LARRAMBEDERE ZABALA (1996: 381).

91. También en los años de la postguerra española, bien establecida esta peregrinación, experimentaría irregularidades, indicando esta temporal escasez de peregrinos la dependencia respecto a la promoción eclesiástica de la peregrinación (cfr. RECONDO, s. f.: 10 y 14; sobre todo del obispo Olaechea, trasladado a Valencia en 1946, en ARREGUI, 1998: 11-12, y n. 18; desde su arzobispado en Valencia, Olaechea hizo lo posible para seguir manteniendo las javieradas: p. ej., peregrinaciones desde Valencia). La concepción temporal que de esta peregrinación tiene RECONDO (s. f.: 8-9) la define en términos prosódicos: “Como todas las realidades intramundanas, la Javierada ha recibido de ciertos tiempos estáticos su fijeza y de ciertos tiempos basculantes sus cargas tónicas, los acentos, los látigos imperantes. Los tiempos se revuelven prosódicamente, entre las limitaciones de toda búsqueda. Hoy se acentúa el aspecto olvidado y aun se exagera el rasgo de la justicia social. Ayer se ponía el acento en las verdades eternas, misioneras, ahora pasajera y atenuadas. Y así hubo javieradas de guerra y paz, de concilio y posconcilio...” (ídem.; más adelante, en la p. 19, concluye que a la Javierada “se le han ido muchas cosas, coyunturas y circunstancias, pero queda la sustancia, la fe”; esta conclusión no es tanto esencialista, sino, cómo veremos en la nota 94, asume la despolitización popular, natural, que no se logró en la sustitución tutelar del término Javierada por la de “Marcha a Javier”).

ciudad de Pamplona por haberla librado del cólera morbo (1886) constituye un antecedente de esta devoción. En 1896 tuvo lugar una segunda peregrinación, en desagravio por la blasfemia y con el fin de pedir el fin de la guerra de Cuba. Sucesivas peregrinaciones consolidarán su forma actual<sup>92</sup>. La postguerra española será un periodo importante en la organización de las javeradas (a cargo de la Hermandad Canónica de Caballeros Voluntarios de la Cruz, y Acción Católica después)<sup>93</sup>. Evidentemente, esta peregrinación no puede considerarse estrictamente “popular” en sus inicios, puesto que fueron las autoridades (eclesiásticas y civiles) las que la promovieron, guiaron y dieron su sustento simbólico, a tenor del contexto totalitario de la supuesta “religiosidad popular” navarra<sup>94</sup>. No será hasta los años sesenta y setenta cuando adquiere un carácter diocesano y la participación se masifica, llegando a ser “*un punto de referencia fundamental en la expresión de fe de los navarros*”<sup>95</sup>, vertebrando la comunidad regional: “*con razón se le ha llamado magna romería de toda Navarra*”<sup>96</sup>. En la Javerada se comprueba la existencia de la hermandad de los caminantes, vínculo exis-

---

92. Cfr. ARREGUI (1998: 8 ss.).

93. Cfr. ARREGUI (*ib.*: 10, n. 13).

94. No compartimos la afirmación de Recondo (s. f.: 15): “*La Javerada abrazaba toda la manifestación espontánea popular y la Marcha –para de diferenciación entre Javerada y Marcha a Javier, vide esta misma nota– definía el elemento formal, jerárquico, modelador de la misma*”; creemos, más bien, que la promoción fue siempre elitista (la preeminencia del clero en Navarra y su relación con el “pueblo”, en ANDRÉS-GALLEGO, 1982: 56), explotando una supuesta religiosidad popular preexistente que, desde luego, no es posible despolitizar en su contexto histórico (cfr. MARTÍNEZ MAGDALENA, 2001 a; recuérdese lo dicho en la nota 91 anterior; el uso cívico-militar y eclesiástico de las javeradas fue manifiesto, p. ej., en la *Marcha Nacional de las Falanges Juveniles de Franco a Javier*. Madrid, 1952; en la n. 29 dimos referencia de la preocupación de separar las javeradas por sexo, por temor a la confusión promiscua, lo que indica una clara guía elitista sobre la *exhuberancia* del “pueblo”). Precisamente, esta tutela eclesiástica, promotora de la devoción popular creada contemporáneamente para el caso de las javeradas (la dependencia de la iniciativa sacerdotal fue reconocida por la Comisión de Peregrinación a Javier en 1960; en ARREGUI, *ib.*: 14), pondrá al pueblo en relación con acontecimientos de la política mundial (cfr., e. gr., la invitación del obispo navarro a la peregrinación de 1944 para la reparación espiritual por la Guerra Mundial; en ARREGUI, *ib.*: 11), situándolo en el concierto de los pueblos, bajo misión histórica (vide *infra*). Posteriormente, en los primeros años sesenta, se intentará “despolitizar” la *Javerada* (con resonancias de la cruzada) desde las instancias eclesiásticas organizativas, así como desde cierta prensa, sustituyéndola por “*Marcha a Javier*” (ARREGUI, *ib.*: 14 ss.); sin embargo, ante la resistencia de la mayoría de los peregrinos habituales, continuó denominándose *Javerada* (*íd.*). Estas circunstancias ideológicas demuestran, a nuestro juicio, la tensión entre la promoción elitista de una devoción popular en un contexto histórico de réditos sociopolíticos, y su inercia popular, reinterpretada luego del fracaso del intento de resituación –por parte de las elites (ante el cambio histórico-político)– de la devoción propiciada: así se explica cómo, ante la resistencia del pueblo en la apropiación de la peregrinación javeriana a mudar su nombre, una vez popularizado y apropiado (*Javerada*), las elites renunciarán a su propuesta (*Marcha a Javier*) para aceptarlo, reinterpretando, en el nuevo contexto histórico-político, su sentido, que ahora cobra un sesgo identitario regionalista, atribuyendo al pueblo navarro la inocencia de su apropiación del término sin conocimiento de las primitivas connotaciones políticas (cfr. ARREGUI, *ib.*, *id.*): vuelta pues a la supuesta “religiosidad popular navarra”.

95. LARRAMBEDERE ZABALA (1996: 381).

96. *Íd.* RECONDO reconoce a Javier como “corazón espiritual de Navarra” (s. f.: 23); LÓPEZ como “*eje espiritual de Navarra; casa solariega del alma de la tierra*” (s. f.: 6).

tencial, fundado en la comunidad espiritual de la fe<sup>97</sup>, porque esta comunión vendrá a significar “la inmersión de Navarra en el espíritu de su gran santo”<sup>98</sup>, como único hombre místico: el pueblo<sup>99</sup>. Y es que en esta peregrinación se siente uno (o se es) navarro<sup>100</sup>:

“A través de los tres caminos de peregrinación [que tienen su origen o pasan por Navarra: la ruta jacobea, los Sanfermines (en su aspecto pagano y festivo), y la Javierada] (éxodo), vamos a encontrar, también, la propia identidad del pueblo. El pueblo se pone en marcha (*en movimiento*) hacia la *patria prometida* (al encuentro con la Navarra del futuro, representada en los hijos)... Con unos pocos datos significativos de su vida [la del santo Javier], el pueblo ha *reconstruido* una biografía de psicología colectiva, de identidad: Javier es el *prototipo* de navarro, en el que se miden... los navarros al querer imitarle... Procedente de la vieja solera navarra, Javier es pensado como un hombre noble, de recias convicciones, de ilimitada entrega, que trasciende su propio solar patrio para ser solidario, en la fe, con los demás... La Javierada... es un movimiento popular de la Navarra sustantiva hacia sus orígenes, hacia la afirmación de su identidad... Javier es una meta de afirmación creencial, una forma de religiosidad profunda sin la cual no se puede entender Navarra... Pero la Javierada es también una *navarrada*, un rito iniciático a la navaridad que se celebra en primavera, realizado colectivamente”<sup>101</sup>.

La ejemplaridad del santo como medida de la hombría navarra<sup>102</sup> tiene en el pueblo su origen, en cuanto ejerce el influjo racial en la potencia de sus mejores hombres<sup>103</sup>, puesta la identidad en términos definitivamente volitivos, psíquicos. La continuidad moral del reino se hace descansar en la fe religiosa, en sus fundamentos éticos y en sus prácticas; de ahí que cobre sentido el esencialismo que caracteriza la *mentalidad navarra*, depositada por ende en aspectos de relieve espiritual<sup>104</sup>. Ahora bien, la defensa de esta vertebración religiosa contemporánea en torno a la figura de Javier resulta problemática si reparamos en el uso político de la misma, como señalamos antes, a tenor de la valoración y aprehensión del personaje por las distintas ambiciones políticas, en cuanto se lo disputan compitiendo por su representación simbólica<sup>105</sup>. La Javierada, no obstante haber sido promovida y capitalizada por cierto sector que ostenta una identidad regional

---

97. RECONDO (s. f.: 15 y 19).

98. *Ib.*: 15.

99. MARTÍNEZ MAGDALENA (2001 a).

100. Así es cantado popularmente (recogido por BERRÍAIN, 1998: 88). Cfr. AGUIRRE BAZTÁN (1998: 52 y 56).

101. AGUIRRE BAZTÁN (1999).

102. IRIARTE LÓPEZ (*ib.*: 345) recoge el repertorio de la exaltación del santo.

103. MARTÍNEZ MAGDALENA (2000).

104. MARTÍNEZ MAGDALENA (2001 b).

105. IRIARTE LÓPEZ (*ib.*: 345-348); RECONDO (2001: 51-52).

determinada, también es disputada<sup>106</sup>. Pero la dimensión extraterritorial de Javier es asimismo clara en su contexto hispánico. García Royo<sup>107</sup>, en su obra de significativo título *Españolización de S. Francisco Javier. Política a lo divino*, justificará la anexión de Navarra (reyes cismáticos francos), exigencia en la unidad de destino hispánico (pp. 13-14), disculpará las luchas de los familiares del santo por la lealtad juramentada al rey (pp. 14 y 32-33)<sup>108</sup>, usará la historia de Navarra como parábola de la historicidad de la Tradición (pp. 23-30), afirmará la españolidad de Navarra (pp. 37 ss., y 51) y su esencia de alma española con la figura de sus grandes místicos, etc. (p. 44), el destino de la Patria, recibido de Cristo (pp. 40 ss.) y, por fin, la españolidad de S. Francisco Javier (§ 14 y 17), estableciendo una caracteriología de los navarros (§ 38)<sup>109</sup>. La caracterización del santo, en temperamento e intención, como “personaje racial español”<sup>110</sup>, será común<sup>111</sup>. Su rendimiento político se comprueba asimismo en la justificación del imperialismo, donde las misiones son puestas al servicio del poder político y en las cuales el español está llamado a paliar la incertidumbre del día<sup>112</sup>. Las reliquias de S. Francisco Javier recorrerán la geografía española y navarra, pero también protagonizará itinerarios internacionales<sup>113</sup>. Se trata del brazo derecho del santo, *levantando la diestra sobre las naciones extrañas*<sup>114</sup>. En 1949, p. ej., el brazo llega a Pamplona e inicia un periplo por todo el mundo<sup>115</sup>, hasta llegar a Japón y EE. UU. (las fronteras geográficas de los países comunistas serán simbólicamente circundadas, como en el caso de los itinerarios volantes de la V. de Fátima, lo que se pone en relación, al igual que las visiones religiosas, con la Guerra Fría)<sup>116</sup>. La atención del avance

---

106. ARREGUI (1998: 15); RECONDO (s. f.: 14 y 15; y cita en las peregrinaciones francesas los enclaves ultrapieninsulares de la procedencia paterna de Javier, *ib.*: 30); BERIAIN (*ib.*: 103) ve una “inserción de lo vasco en Navarra por la filiación existente entre San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola... como dos símbolos colectivos de una misma comunidad cultural vasco-navarra de costumbres”; IRIARTE LÓPEZ (*ib.*: 348) consigna la disputa en Navarra por Ignacio de Loyola, considerándolo enemigo de Navarra que cayó luchando contra sus propios paisanos vs. defensor de la fe y unidad de España en lucha contra los franceses.

107. 1953.

108. Cfr. FERRANDIS (1942: 8).

109. Cfr. FERRANDIS (1942: 13 ss.).

110. UBILLOS (1942: 473).

111. FERRANDIS (1942: *passim*) diserta sobre el “hombre-símbolo” que fue el santo, y lo toma como símbolo español en los inicios del imperialismo hispánico (por cierto, este autor refuta las apropiaciones regionales del santo, pp. 9 ss.). Sobre la consideración de la hispanidad del santo en Navarra, IRIARTE LÓPEZ (2000: 346-348).

112. PÉREZ VILLANUEVA (1942).

113. EGUÍA RUIZ (1924); cfr. UBILLOS (1942: 429); ORTIZ MUÑOZ (1950).

114. EGUÍA RUIZ (1924: 534).

115. Puede seguirse por la prensa regional a partir de mayo de 1949. ORTIZ MUÑOZ (1950) relatará el viaje.

116. CHRISTIAN (1999: *passim*; y 1998: 110-111). P. ej., en *El Pensamiento Navarro* de 4 de mayo de 1949 se relaciona de algún modo a S. Francisco Javier, la China roja y la V. de Fátima en Navarra; igualmente, en *Arriba España*, el 9 de julio de 1949, se mencionan y ponen en relación, en el mismo artículo, tres ideas: Japón, el brazo de S. Francisco Javier (en su periplo) y el comunismo. El 25 del mismo mes se recoge la excomunión de los comunistas en España. Las noticias en torno



comunista en Asia fue seguida con gran atención en España<sup>117</sup>, y toda vez que las dificultades de la evangelización de Rusia fueron insalvables, la disputa por Japón y China fue tremenda<sup>118</sup>. Las vicisitudes misioneras en China y otros lugares, en la época que nos interesa, han sido narradas en primera persona por Mendiburu<sup>119</sup>, haciendo mención especial del hostigamiento comunista<sup>120</sup>; y, por supuesto, a la relación emotiva (e informativa) con su lugar de origen (escribía a casa de sus padres, y en otras ocasiones los visitó<sup>121</sup>). Pero estas consideraciones no son excepcionales, puesto que el empeño misionero en Oriente fue constante desde tiempo atrás<sup>122</sup>, si bien con variaciones diversas; y la información sobre las misiones en el lugar de origen de los misioneros también, bien sea por la marcha de misioneros<sup>123</sup>, por campañas de cuestación<sup>124</sup>, conferencias y exposiciones<sup>125</sup>, por recordatorios en las misas, por la prensa y la radio –sobre todo en relación con la marcha de los acontecimientos políticos mundiales<sup>126</sup>–, con la presencia de misioneros a su regreso<sup>127</sup>, o incluso conversiones personificadas en misioneros extranjeros desterrados de viaje a

---

a las pruebas atómicas son diarias (p. ej., el 26 del mismo mes, etc.). En julio de 1954 la prensa recoge el conflicto de Goa (lugar donde se halla el sepulcro del santo), donde su figura es esgrimida como defensa del enclave, “la fe como espada”, etc., constatándose un milagro (*Arriba España*, 5 de agosto, etc.; no obstante, el conflicto de Goa es anterior, y se resolverá en 1961: en todos estos momentos, la figura señera del santo navarro alcanzará gran relevancia, manifestándose con poderes tau-matúrgicos, etc., Martínez Magdalena, en preparación b).

117. RODAO (2002: 126-129, etc.).

118. RODAO (1998 y 1995).

119. 1996.

120. Caps. 8, 9, 10; especialmente las pp. 96, 119-120, 126-138, y 140-143.

121. *Ib.*: 175.

122. P. ej., el capuchino Fr. F. de Arbizu, misionero en China, recogió y escribió las vicisitudes de su misión en la revista capuchina *Zeruko Argia* desde 1930 a 1936 (J. BIDADOR, en *Diario de Noticias*, 23-6-2002).

123. P. ej., en *Arriba España*, 13-23 de abril de 1947, se despide a los misioneros navarros que parten hacia China (incluye fotografías). Este tipo de noticias es habitual en esta época en toda la prensa navarra.

124. En varias obras, como, p. ej., la de Escalada (1922 a), se mencionan las obras que pueden costearse en las misiones de China, indicando el costo que puede ser sufragado por los devotos.

125. En el Programa-Guía del *III Centenario de la Canonización de S. F. Javier. Pamplona, 1922*, el 23 de sept. se anuncia la película S. Francisco Javier, con dirección de Schurhammer; el 24 sept., conferencias con proyecciones sobre las misiones de Kuang-Tong (China), entre otras, con presencia del Vicario apostólico de Kuang-Tong; los días 24 y 25, representación de la obra teatral *Volcán de Amor* (sobre el santo de Javier), de J. X. Vallejos, etc.

126. *Cfr.* MARTÍNEZ LACABE (2001: 115-116). P. ej., el *D. N.* de 10 de junio de 1949 informa –estando el brazo de san Francisco Javier en su periplo internacional, y la V. de Fátima en Navarra– sobre “la difícil situación de las religiosas españolas en China”, y el 23 del mismo mes sobre los misioneros asesinados en China. En *Arriba España*, el 6 de mayo del mismo año se incluye un mapa de las misiones jesuitas en China, y un buen resumen de los mártires el 19 de abril de 1955.

127. P. ej., el *D. N.* de 8 de mayo de 1949 informa sobre la visita de un misionero en China.

nuestra región<sup>128</sup>, las noticias familiares por medio de cartas, etc.<sup>129</sup> Por lo tanto, parece claro concluir que un amplio público lector, un amplísimo público parroquial –adoctrinado de manera oral y visual–, conocía o tenía acceso a un imaginario de proyección extraterritorial. P. Antoñana, en el “inútil intento de recomponer [su] infancia”, rememorando la presencia de chinos en las ferias, escribe:

“Debía de ser gente muy pobre, se suponía, pues había venido a quitar el hambre desde tan lejos... Sabíamos que en la China dejaban los niños expuestos en las calles a merced de la lástima y compasión de misioneros jesuitas, o de las sectas protestantes, nuestros adversarios en creencias. Se nos pedía sellos, matasellados o no, el día del Domund, con los que comprar uno de esos niños y bautizarlos con el nombre de Javier. Superchería. Los que no alcanzamos a comprar, no hubo tiempo, fueron luego guerrilleros de la Gran Marcha, hormigueros por los caminos, arrastrando ruedas gigantes de centrales eléctricas, como vimos en el cinematógrafo. Nos dieron a entender que era un país bárbaro... Un país repleto de almas a ganar para el cielo...”<sup>130</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Las formas y espacios de sociabilidad religiosa en Navarra durante la época del llamado nacionalcatolicismo, a nuestro juicio, no pueden resumirse como una simple puesta en escena de la “*religiosidad popular navarra*”<sup>131</sup>, excepto si consideramos la sociabilidad como forma y espacio de poder (sobre las formas y espacios de sociabilidad *popular*<sup>132</sup> y, de cualquier modo, como ámbito de

---

128. P. ej., el 7 de junio de 1952 ofició en Pamplona su primera misa el P. Pedro Tung de la Inmaculada, desterrado chino ordenado agustino recoleto (*Diario de Navarra*, 7-6-1952).

129. MENDIBURU (1996: 175). La obra de Grández (1999) sobre los capuchinos supone una colección de fotografías y noticias sobre los misioneros y las misiones a China, los deseos de ir a este país, etc.

130. P. ANTOÑANA, “Los chinos”, en su sección “La ventana” del D. N. del 24-7-2002.

131. Para la discusión de este término, MARTÍNEZ MAGDALENA (2001 a).

132. ORENSANZ (1974: 18-19) señala que en la “religiosidad total” los límites entre Iglesia y Sociedad son imperceptibles, estando la estructura politicosocial integrada en la vivencia santificadora que la Iglesia promueve. Las fronteras se desplazan así a la herejía, la masonería, etc. (también el paganismo; que, para su relación con el nacionalismo vasco, puede verse la crítica de MARTÍNEZ MAGDALENA, 2001 a). Por lo tanto, la esfera de la devoción popular o la paganía supersticiosa, que no es sino variedad folclórica de la unidad navarra por la fe –MARTÍNEZ MAGDALENA, *ib.*–, se transmuta o traslada a espacios de nueva sociabilidad amenazante: mercados, bailes, cine, fiestas, donde se hace necesario ejercer pública vigilancia (ORENSANZ, *ib.*, *id.*; para Navarra, y en especial sobre la mujer, vide PIÉROLA NARVARTE, 2000). La Iglesia normativizará no solo la familia y el ocio, sino también el trabajo por medio de las Cajas Rurales y cooperativas agrícolas, contrarrestando así el influjo del socialismo, etc. (ANAUT BRAVO, 2001: 28-29; MIRANDA RUBIO, 2001: 58). Así, la Iglesia unificará simbólicamente los espacios de sociabilidad en uno solo, panóptico, ómnibus, una uni-sociabilidad de permeabilidad jerárquica que sólo encontrará respuesta crítica en la clandestinidad o el exilio (no sólo políticos, sino incluso sociales), siempre como frontera para la represión: las amenazas, la zona roja en la contienda civil, de corrompida sociedad, lasciva, etc.; y las modas de los años cincuenta (PIÉROLA NARVARTE, 2000: 44). Porque, ¿qué otras formas de sociabilidad religiosa es dado documentar en esa época, salvo las persecuciones a otros credos o las disputas religioso-político-identitarias que señalara Recondo e Iriarte López? La pregunta no es absurda o paradójica, si

interpenetraciones y complejidad social). La religiosidad popular, como formas y espacios subalternos, alternativos, clandestinos o simplemente *populares*, no dejan de estar sometidos a la definición culta de *lo popular* y la *religiosidad popular*<sup>133</sup> en tanto, en nuestro contexto, están abocadas a la explotación política de los términos conforme a las necesidades ideológicas y territoriales<sup>134</sup>. La unificación (social y territorial) de la comunidad por medio de la liturgia sagrada (como señalara Orensanz y Sánchez Erauskin, respectivamente) es solo inteligible como forma y espacio de control simbólico absoluto, erigiéndose la conjunción cívico-religiosa-militar como entidad de poder o autoridad garante de la comunidad tradicional (representada en lo rural y menos lo obrero, por lo que fue necesaria la construcción de una *religiosidad popular navarra*) puesta en peligro por la modernidad extranjerizante, el liberalismo, el nacionalismo o el comunismo, alteridades que, encarnando la maldad (en términos del propio discurso sobre la identidad y la alteridad religiosa cristiana), amenazaron la integridad identitaria regional. Estas alteridades, evidentemente, no sólo afianzaron agónicamente la identidad regional del día (sujeta a un pasado que ya no se sostenía, pero que era imprescindible como recurso o fuente de la identidad territorial), sino que con su debacle (en la contienda española y el auge mundial del fascismo) y polarización mundial (Guerra Fría), llevará a espacios y formas extraterritoriales de socialización mesiánica y providencialista. Así pues, el espacio de la sociabilidad religiosa en Navarra en este momento histórico se crea, hipotéticamente, a partir de los huecos y modos posibles en torno a varias *construcciones contrapuestas* pero necesitadas unas de otras en tanto es necesaria una explicación fundamentada en la complejidad<sup>135</sup>: de un lado, la identidad territorial y

---

tenemos en cuenta la posibilidad de la subsistencia de una religiosidad popular (como se ha visto, las apariciones marianas o similares fueron abortadas, dejando al pueblo sin la participación en el devenir mundial, sometido a la superstición o la rebeldía; importantes seguirán siendo las romerías locales), así como una religiosidad combativa (cfr. SANTAMARÍA BLASCO, 2001; y ARBELOA, 1975), y ceremonias civiles sustitutorias (no sólo civicopolíticas, sino también las rituales: entierros, casamientos...). JIMENO JURÍO (1988) apunta lo que pudieran ser formas de sociabilidad en la República: abandono del cumplimiento religioso y sustitución por ceremonias civiles: bodas, bautizos, entierros (*ib.*: 109); lo que llevará en la guerra civil y la represión política a bautizos forzados, casados obligados a contraer matrimonio canónico, asistencia obligada a las ceremonias religiosas, confesiones masivas... (*ib.*: 113); los motivos de represalia pudieran dar cuenta de algunos ámbitos de sociabilidad anterior (*vide* RUIZ VILAS *et alii*, 1998: *passim*); algunas respuestas de la sociedad a la represión de las costumbres malsanas en el franquismo, en Piérola Narvarte (*ib.*: 50); por último, las fiestas (en especial, San Fermín), pueden considerarse desde una perspectiva pseudo- o para-religiosa (cfr. BERRIAIN, 1998: 90-102; las preocupaciones de las autoridades franquistas sobre las fiestas, en PIÉROLA NARVARTE, *ib.*: 50 y 51; las críticas a las fiestas se minimizaron en el franquismo y San Fermín cobraría una importancia considerable, IRIARTE LÓPEZ, 2000: 391), perspectiva que, además de poder considerarse en la postguerra como espacio de sociabilidad popular no religiosa, fue asumida religiosamente en comparaciones simbólicas (Pemán, p. ej., refirió cómo "las javieradas son como los Sanfermines ideológicos y religiosos de este pueblo que se ha pasado la vida corriendo delante de todos los toros físicos y mentales... [la Reforma, el enciclopedia francés, el Liberalismo y el Marxismo]"; en RECONDO, s. f: 8; y ARREGUI, 1998: 13, n. 28, si bien reduce la cita para eliminar a estos enemigos; Elizalde también aludirá a comparaciones semejantes, en RECONDO, *ib.*: 9).

133. La impertinencia del término, en DELGADO (1993).

134. MARTÍNEZ MAGDALENA (2001 a).

135. Cfr. UGARTE TELLERÍA(1998: I parte, cap. 1, § 1.8).

social navarra (amparada en la historia y la etnografía, lo que supone la construcción, a su vez, de la “religiosidad popular navarra”), obviando, por supuesto, las diferencias sociales, etc., es decir, combatiendo los discursos de la alteridad amenazadora<sup>136</sup>; de otro, la construcción difamatoria y demonizadora –en torno al recurso del terror– de las amenazas comunistas, socialistas, nacionalistas, liberales, etc. La religiosidad totalizadora del franquismo en Navarra no era conatural ni pudo surgir entonces, espontáneamente, de la “religiosidad popular navarra”, en tanto ésta fue construida como substrato de aquélla.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUDO TORRICO, J. “Santuarios, Imágenes Sagradas y Territorialidad: simbolización de la apropiación del espacio en Andalucía”. En: *Demófilo. Rev. de Cultura Tradicional*, nº 17, 1996; pp. 57-74.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. “Folklore, etnografía y etnología en Navarra”. En: *Historia de la antropología española*. Barcelona: Boixareu, 1992.
- “La identidad cultural de Navarra”. En: A. Aguirre Baztán et alii. *La identidad de Navarra*. Barcelona: Eds. Bardenas, 1998; pp. 3-57.
- “Javierada y Navarrada”, *D. N.*, 5-3-1999.
- ALDAY, J. M<sup>a</sup>. *Santoral vasco. Santos, Beatos y Siervos de Dios*. Bilbao: Misioneros Claretianos, 1994.
- ALIENDE URTASUN, A. *Elementos fundantes de la identidad colectiva navarra. De la diversidad social a la unidad política (1841-1936)*. Pamplona: U.P.N.A., 1999.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, G. *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- ANAUT BRAVO, S. “Navarra 1900-1920”. En: A. Pascual Bonis et alii, *Navarra. Siglo XX: la conquista de la libertad*. Pamplona: Fund. Encuentros con Navarra-Gobierno de Navarra, 2001; pp. 25-52.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. *Historia Contemporánea de Navarra*. Pamplona: Eds. y Libros (Diario de Navarra), 1982.
- *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*. Madrid: Eds. Encuentros, 1997.
- *Navarra. Cien años de historia. Siglo XX*. Pamplona: Diario de Navarra, 2003.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. y ANDRÉS-URTASUN, M<sup>a</sup>. “Cambios mentales y sociales”. En: *Historia de Navarra*. Pamplona: Diario de Navarra, 1993; cap. 36.
- ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- ARELLANO, P. “Folklore de la Merindad de Tudela (Navarra)”. En: *Anuario de “Eusko-Folklore”*, t. XIII, 1933; pp. 148-218.

---

136. Cfr., p. ej., El Conde de Rodezno, s. f. (cfr. MAJUELO y PASCUAL, 1991: 184-186).

- ARPAL, J. "Sociedad moderna, sociedad tradicional: cambio, crisis y ruptura". En: *IV Jornadas de Folklore. Mesa redonda: "Sociedad urbana: Comunidad y Tradición"*, C.E.E.N., nº 54, 1989; pp. 323-342.
- ARRAIZA FRAUCA, J. "Religiosidad popular". En: M<sup>a</sup>. A. Beriguistáin (dir.). *Etnografía de Navarra*. Pamplona: Diario de Navarra, 1996; cap. 40.
- ARREGUI, J. M. "Javierada vs. Marcha a Javier: Historia de una polémica". En: C.E.E.N., nº 71, 1998, pp. 7-18.
- ARRESE, J. L. de. *Capitalismo, comunismo, cristianismo*. Madrid: Eds. Radar, 1947.
- *Arte religioso en un pueblo de España* [Corella]. Madrid: C.S.I.C., 1963.
- AZCONA, J. "Lo tradicional y lo urbano hoy en Navarra". En: *IV Jornadas de Folklore. Mesa redonda: "Sociedad urbana: Comunidad y Tradición"*, C.E.E.N., nº 54, 1989 (1989 a); pp. 323-342.
- "Sobre el tiempo. Notas en torno al quehacer antropológico de Julio Caro Baroja". En: C.E.E.N., nº 54, 1989 (1989 b); pp. 299-321.
- BALEZTENA, D. y ASTIZ, M. A. *Romerías navarras*. Pamplona, 1944.
- BALLESTERO IZQUIERDO, A. "Un escritor falangista navarro durante la guerra civil española: Rafael García Serrano". En: *P.V. (II Congreso general de Historia de Navarra, 1990)*, anejo 15, 1993; pp. 385-396.
- BARANDIARÁN, J. M<sup>a</sup>. *Obras Completas*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1974.
- BERIAIN, J. *La identidad colectiva: vascos y navarros*. Alegia (Gipuzkoa): U.P.N.A.- Haranburu Ed., 1998.
- BERBABÉ SALGUEIRO, A. "Romerías y apropiación simbólica del territorio en Barbate y Vejer de la Frontera (Cádiz)". En: S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*. Vol. 1. S.I.: Junta de Andalucía y Fund. Machado, 1999; pp. 593-606.
- BUENO MARTÍNEZ, G. "La virtualidad cinematográfica de la religión". En: M. Pérez Álvarez (coord.). *La superstición en la ciudad*. Madrid: Siglo XXI, 1993; cap. 8.
- CAÑADA ZARRANZ, A. *Llegada e implantación del cinematógrafo en Navarra (1896-1930)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1997.
- CARO BAROJA, J. *Etnografía histórica de Navarra*. 3 vols. Pamplona: C.A.N. y Ed. Aranzadi, 1971-1972.
- "Cuestiones antropológicas en torno al tiempo", cap. 5 de *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*. Madrid: Istmo, 1990
- "Cortes de Navarra. El Ebro como eje". En: *P.V. (Homenaje a Julio Caro Baroja)*, nº 206, 1995; pp.827-836.
- CASANOVA NUEZ, E. "La memoria colectiva en la sociedad navarra de posguerra: procesos y rituales para el recuerdo de las víctimas franquistas". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 16, 2000; pp. 33-42.
- CASPISTEGUI GORASURRETA, F. J. "Un pueblo que baila y canta. El baile como difícil espacio de sociabilidad en la Navarra de la postguerra". En: *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 33, 2003.

CASPISTEGUI GORASURRETA, F. J., y ERRO GASCA, C. "El naufragio de Arcadia. Esbozo del cambio social en Navarra durante el Franquismo". En: *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Ponencias del IV Congreso de Historia de Navarra, sept. de 1998, Pamplona*, vol. 3º, 1999; pp. 107-131.

CHRISTIAN, W. A. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea, 1990.

– *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*. Barcelona: Ariel, 1997.

– "Six Hundred Years of Visionaries in Spain: Those Believed and Those Ignored". En: M. P. Hanagan et alii (eds.). *Challenging Authority. The Historical Study of Contentious Politics*. Vol. 7. *Social Movements, Protest, and Contention*. Mineapolis-London: U.M.P., 1998; pp. 107-119.

– "Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe". En el monográfico "Religión y símbolos" de Zainak. *Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 18, 1999; pp. 65-86.

CHUECA RODRÍGUEZ, R. L. "Sobre la relativa evolución del régimen franquista". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 3, 1989; pp. 40-52.

DE ABÁRZUZA, A. *El mal del Siglo, o sea, el Liberalismo*. Tudela, 1914.

DE PABLO CONTRERAS, S. "La identidad de Navarra a través del cine durante la Guerra Civil". En: *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra. 14-17 de septiembre de 1998, Pamplona*, vol. 2º, 1998; pp. 111-121.

DELGADO, M. "La "religiosidad popular". En torno a un falso problema". En: *Gazeta de Antropología*, nº 10, 1993.

DELUMEAU, J. *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus, 2002.

DI FEBO, G. *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

ECHEVERRÍA ZABALZA, J. "Antecedentes de la Navarra actual. Algunos elementos sobre la estructura social de Navarra de los dos primeros tercios del siglo XX". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 9/10, 1995; pp. 31-54.

EGUÍA RUIZ, C. *Reliquias de S. Ignacio de Loyola y S. Francisco Javier. Su recorrido triunfal por España*. Madrid, 1924.

EL CONDE DE RODEZNO [T. DOMÍNGUEZ ARÉVALO]. *La propiedad privada en Navarra. Un informe sobre reforma tributaria*. Madrid, s. f.

ESCALADA, F. "Recuerdo Histórico de S. Francisco Javier y su Castillo". En: *San Francisco Javier y su Castillo (Opúsculos de vulgarización Xavierana)*. Pamplona, 1917.

– *San Francisco Javier. Abogado poderoso contra la gripe y en cualquier tribulación*. Tafalla, 1920.

– *Historia crítica del brazo derecho de S. Francisco Javier. Dos reliquias insignes de S. Francisco Javier: el cuerpo y su brazo derecho*. Conferencia V en el III centenario de la canonización del santo: 1622-1922. Pamplona, 1922 a.

– *Historia crítica del Crucifijo de san Francisco Javier, llamado el Crucifijo del Cangrejo*. Pamplona, 1922 b.

ESCALERA, J. "Sociabilidad y relaciones de poder", *Kairos*, nº 6, año 4, 2º. Semestre, 2000.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. "Geografía religiosa y ermitas: la focalización de símbolos sagrados". En: S. Rodríguez Becerra (coord.). *Religión y Cultura*. Vol. 2. S. I.: Junta de Andalucía y Fund. Machado, 1999; pp. 41-50.

FERRANDIS, D. M. "S. Francisco Javier, símbolo español". En: *La Universidad de Valladolid y S. Francisco Javier en el IV Centenario de su viaje a la India, 1541-1941*. Valladolid, 1942; pp. 3-18.

FERRER BENIMELLI, J. A. *El contubernio judeo-masónico-comunista. Del satanismo al escándalo de la P-2*. Madrid: Istmo, 1982.

FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J. "Espacio y organización eclesiástica: evolución histórica en Navarra". En: J. M. Aícua Marín y J. M. Pérez Lerendegui (coords.). *Testigos de Cristo de la Iglesia en Navarra. Misal Romano de la Iglesia en Navarra*. Pamplona: Arzobispado de Pamplona-Obispado de Tudela, 1993; pp. 43-57.

GARCÍA, J. L. *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Eds. J. B., 1976.

GARCÍA GUTIÉRREZ, F. *San Francisco Javier en el Arte de España y Japón*. Sevilla: Eds. Gualdalquivir-G.N., 1998.

GARCÍA ROYO, L. *Españolización de S. Francisco Javier. Política a lo divino*. Pamplona: Aramburu, 1953.

GARCÍA SANCHIZ, F. *Del Robledal al Olivar*. San Sebastián, 1939.

GÓMEZ PELLÓN, E. "El contexto espacial de las devociones marianas en Cantabria". En: S. Rodríguez Becerra (coord.). *Religión y Cultura*. Vol. 2. S. I.: Junta de Andalucía y Fund. Machado, 1999; pp. 65-78.

GONZÁLEZ MARTÍN, R., y TAMBURRI BARIAIN, P. "Falangismo, guerra civil y Navarra en Rafael García Serrano". En: *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra. 14-17 de septiembre de 1998, Pamplona*, vol. 2º, 1998; pp. 43-54.

GRÁNDEZ, R. M<sup>º</sup>. *Vida y misión del P. Lázaro Iriarte*. Roma: Curia General de Capuchinos; y Pamplona: Curia Provincial de Capuchinos de Navarra-Cantabria-Aragón, 1999.

GUEREÑA, J. L. "Un ensayo empírico que se convierte en un proyecto razonado: Notas sobre la historiografía de la sociabilidad". En: A. Valín (dir.). *La sociabilidad en la historia contemporánea. Reflexiones teóricas y ejercicios de análisis*. Ourense: Duen de Bux, 2001; pp. 13-29.

GURRUTXAGA, A. "Navarra: la quiebra de la Tradición". En: *IV Jornadas de Folklore. Mesa redonda: "Sociedad urbana: Comunidad y Tradición"*. En: *C.E.E.N.*, nº 54, 1989; pp. 323-342.

HERNANDO, B. M. *Delirios de cruzada*. Madrid: Eds. 99, 1977.

HOMOBONO, J. I. "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas". En: *C.E.E.N.*, nº 54, 1989; pp. 407-502.

HUICI URMENETA, V., et alii. *Historia contemporánea de Navarra*. San Sebastián: Txertoa, 1982.

- IMBULUZQUETA ALCASENA, G. "Ocaso de una economía y unas formas de vida tradicionales". En: A. Martín Duque (dir.). *Signos de identidad histórica para Navarra*. Pamplona: C. A. N., vol. II, 1996; pp. 393-406.
- IRIARTE LÓPEZ, I. *Tramas de identidad. Literatura y regionalismo en Navarra (1870-1960)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- IRIBARREN, J. M<sup>a</sup>. *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*. Pamplona: Eds. y Libros (Diario de Navarra), 2002.
- IRIBARREN, M. *Navarra. Ensayo de biografía*. Madrid: Editora Nacional, 1956.
- JIMENO ARANGUREN, R. "La memoria de los derrotados". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 14/15, 1999; pp. 19-38.
- JIMENO JURÍO, J. M<sup>a</sup>. "Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. I. Primavera". En: *C.E.E.N.*, nº 22, 1976; pp. 21-46.
- "Alcance de la represión en Navarra". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 2, 1988; pp. 108-116.
- *Navarra jamás dijo no al estatuto vasco*. Tafalla: Txalaparta, 1997.
- KEENE, J. *Luchando por Franco. Voluntarios europeos al servicio de la España fascista, 1936-1939*. Barcelona: Salvat.
- LARRAMBEHERE ZABALA, M. "El poso tradicional de santuarios y romerías". En: A. Martín Duque (dir.). *Signos de identidad histórica para Navarra*. 2 vols. Pamplona: C.A.N., vol. II, 1996; pp. 371-384.
- LEONÉ PUNCEL, S. "Francisco de Javier como texto legible (1880-1922)". En: *Mito y realidad en la Historia de Navarra. Actas del IV Congreso de Historia de Navarra. 14-17 de septiembre de 1998, Pamplona*, vol. 2º, 1998; pp.81-94.
- LÓPEZ, C. M<sup>a</sup>. "La aventura de los santos". *T.C.P.*, nº. 43. Pamplona: D. F. N., (s. f.)
- MAJUELO GIL, E. *La II República en Navarra. Conflictividad agraria en la Ribera Tudelana (1931-1933)*. Pamplona: Pamiela, 1986.
- MAJUELO, E. y PASCUAL, A. *Del catolicismo agrario al cooperativismo empresarial, Sesenta y cinco años de la Federación de Cooperativas de Navarra, 1910-1985*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1991.
- MALDONADO, L. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- MARCELLÁN EIGORRI, J. A. *Cierzo y bochorno. Fenómeno vocacional de la Iglesia en Navarra (1936-1986)*. Estella: Verbo Divino, 1988.
- MARÍN ROYO, L. M<sup>a</sup>. *Etnografía histórica tudelana (costumbres)*. Tudela, 1977.
- MARTÍNEZ LACABE, E. "La década de los 40. Años de resaca". En: A. Pascual Bonis et alii. *Navarra. Siglo XX: la conquista de la libertad*. Pamplona: Fund. Encuentros con Navarra-G. N., 2001; pp. 115-125.
- MARTÍNEZ MAGDALENA, S. "Etnografía, folklore y costumbrismo como discursos caracterizadores de la vida del pueblo frente a la biografía heroica de los grandes hombres en la historia local. El caso de la Ribera tudelana de Navarra". En: *III Congreso de Historia Gerónimo de Uztariz, "Navarra en el umbral del s. XXI"*, Pamplona, noviembre de 2000, preactas; pp. 23-40.



- "La religiosidad popular como elemento caracterizador en el folklore de la Ribera tudelana de Navarra". En: *II Jornadas sobre Antropología y Religión*, Pamplona, mayo de 2001, Eusko Ikaskuntza, preactas en soporte electrónico, 2001 a.
  - *Psicología popular ribereña. La caracterización mental del ribereño tudelano en el folklore navarro*. Tudela: inédito, 2001 b.
  - *Marco, escena y campo. Espacios y tiempos de sociabilidad experta en la ficción identitaria navarra*. En preparación a.
  - *La religiosidad regional (navarra) en su proyección extraterritorial. Elementos para un estudio comparativo: los itinerarios de la Virgen (volante) de Fátima (en Navarra) y de las reliquias de San Francisco de Javier*. En preparación b.
- MENDIBURU, F. *Un navarro en China. Memorias de un hermano jesuita*. Bilbao: Eds. Mensajero, 1996.
- MIRANDA RUBIO, F. "Navarra en la segunda década del siglo XX". En: A. Pascual Bonis et alii, *Navarra. Siglo XX: la conquista de la libertad*. Pamplona: Fund. Encuentros con Navarra-Gobierno de Navarra, 2001; pp. 55-81.
- NERÍN, G., y BOSCH, A. *El imperio que nunca existió. La aventura colonial discutida en Hendaia*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001.
- OLZA ZUBIRI, M. *Psicología del habitante de la ribera tudelana de Navarra*. Pamplona: D.F.N., I.P.V., C.S.I.C., 1975.
- OLLÉ, M. *La empresa de China. De la armada invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado, 2002.
- ORDÓÑEZ, V. *Guía de la marcha a Javier*. Pamplona: S. E., 1968.
- ORENSANZ, A. L. *Religiosidad popular española (1940-1965)*. Madrid: Ed. Nacional, 1974.
- ORLANDIS, J. "Las peregrinaciones en la religiosidad medieval". En: P.V. (*Homenaje a José M<sup>a</sup>. Lacarra*), t. II, anejo 3, 1986; pp. 607-614.
- ORTIZ MUÑOZ, A. *Un periodista da la vuelta al mundo*. Madrid, 1950.
- PÉREZ GOYENA, A. *La Santidad en Navarra. Santos, beatos y personas insignes en santidad del pueblo navarro...* Pamplona, 1947.
- PÉREZ VILLANUEVA, J. "Las Misiones en el Imperio Español". En: *La Universidad de Valladolid y S. Francisco Javier en el IV Centenario de su viaje a la India, 1541-1941*. Valladolid, 1942; pp. 49-64.
- PIÉROLA NARVARTE, G. "Aspectos del discurso moral de la Iglesia sobre la población femenina navarra en el Franquismo". En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 16, 2000; pp. 43-55.
- "La Acción Católica y las obras recreativas: la institución escolar-deportiva Oberena". En: C. Erro Gasca e I. Mugueta Moreno (eds.). *Actas del V Congreso de Historia de Navarra "Grupos sociales en Navarra. Relaciones y derechos a lo largo de la Historia", 10-13 de sept. de 2002, Pamplona*. Pamplona: Eds. Eunat-SEHN-G. N., 2002; vol. II, pp. 289-299.
- RECONDO, J. M<sup>a</sup>. "La Javierada". *T.C.P.*, nº. 220. Pamplona: D.F.N., (s. f.)

– *La lengua vasca de San Francisco Javier, o cuarenta años de obsesión*. Bilbao: Grafite Eds, 2001.

RICCARDI, A. *El siglo de los mártires*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001.

ROCA I GIRONA, J. *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: M. E. C., 1996.

RODA HERNÁNDEZ, F. “El maquis en Navarra”. En: *P.V.*, nº 189, 1990; pp. 269-302.

RODAO GARCÍA, F. “Falange en Extremo Oriente, 1936-1945”, 1993.

– “Visiones de China: historia de una relación problemática”, 1995 a.

– “Japón y Extremo Oriente en el marco de las Relaciones Hispano-Norteamericanas, 1945-1953”, 1995 b.

– “Japón y la propaganda totalitaria en España, 1937-1945”, 1998.

– *Franco y el imperio japonés. Imágenes y propaganda en tiempos de guerra*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

RODRÍGUEZ, T. *La lucha entre el Catolicismo y la Revolución Mundial*. Monasterio de El Escorial, 1946.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, M. *Maquis. La guerrilla vasca, 1938-1962*. Tafalla: Ed. Txalaparta, 2001.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.

RUIZ VILAS, M<sup>a</sup>. J., et alii (coords.). *Navarra, 1936. De la esperanza al terror*. 2 vols. Tafalla: Altaffaylla Kultur Taldea, 1998.

SÁNCHEZ ERAUSKIN, J. *Por Dios hacia el imperio. Nacionalcatolicismo en las Vascongadas del primer franquismo (1936-1945)*. Donostia: R & B Eds., 1994.

SÁNCHEZ PÉREZ, F. *La liturgia del espacio. Casarabonela: un pueblo aljamiado*. Madrid: Nerea, 1990.

SANTAMARÍA BLASCO, J. E. “Movimiento obrero apostólico en Navarra. 1946-1970”. En: A. Pascual Bonis et alii, *Navarra. Siglo XX: la conquista de la libertad*. Pamplona: Fund. Encuentros con Navarra-Gobierno de Navarra, 2001; pp. 129-139.

SANTOS DE TUDELA [A. AGUADO LORENTE]. *Venganza Divina. Novela que parece historia*. Tudela, 1933.

– *La frivolidad. Una raza gloriosa en peligro de muerte*. Tudela, 1934.

SIERRA URZAIZ, F. J. “Algunos apuntes sobre el folklore de Cabanillas”. En: *Rev. del Centro de Estudios “Merindad de Tudela”*, nº 4, 1992; pp. 5-19.

TELLO LÁZARO, J. A. “La Iglesia y el Franquismo: aproximación metodológica”. En: *Inst. Gerónimo de Uztariz*, nº 3, 1989; pp. 53-64.

TONI RUIZ, T. *La lección de Navarra*. 2ª ed. Burgos, 1938.

UBILLOS, G. *Vida de S. Francisco Javier (Apóstol de las Indias y del Japón)*. Madrid, 1942.

UGARTE TELLERÍA, J. “En l’esprit des années 30 europeo, la actitud del *Diario de Navarra* y *Garcilaso* en la primavera de 1936”. En: *P.V.*, nº 209, 1996; pp. 623-680.

Martínez, S.: Geografías, itinerarios y espacios sagrados en Navarra. Su proyección extraterritorial...

– *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*. Madrid: Biblioteca Nueva-Inst. de Hª. Social Valen-tín de Foronda, 1998.

URMENETA, M. J. *Memorias de mis tres años*. Pamplona: Pamiela, 1989.

– *Memorias II*. Pamplona: Pamiela, 1991.

YUSTA RODRIGO, M. “Las paradojas del miedo: los maquis y el refuerzo de las estructuras del poder local”. En: P. Rújula e I. Peiró (coords.). *La Historia Local en la España Contemporánea. Estudios y reflexiones desde Aragón*. Barcelona: U. de Zaragoza, 1999; pp. 512-518.